

LEGGERE LA BIBBIA NEL CONTESTO – PAROLA DI DIO E CULTURE

Anna Fumagalli

Il tema che ci è stato affidato “Leggere la Bibbia nel contesto – Parola di Dio e culture” mi è sembrato prima di tutto un invito a rallegrarci.

Dobbiamo infatti riconoscere che in questi anni è cresciuta la consapevolezza che, in ogni tipo di approccio al testo, la neutralità è un’illusione, che la lettura è sempre condizionata dal contesto in cui si trova chi legge e che tale condizionamento, se tematizzato e valorizzato, può portare molto frutto nell’interpretazione dei testi biblici.

Quello che il Concilio con la *Dei Verbum*, specialmente al n. 12, ha sottolineato a livello della nascita dei testi, a livello – potremmo dire – di *partenza*, cioè la necessità di “far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell’agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani”, ha trovato – grazie agli sforzi di chi si è impegnato in questo campo – una corrispondenza a livello di *destinazione*, cioè della lettura e dell’interpretazione degli stessi testi.

Il tema che ci è stato affidato mette a fuoco il contesto nella sua dimensione culturale, anzi multiculturale – “Parola di Dio e culture” – toccando così una realtà molto attuale oggi. Sappiamo di parlare di qualcosa di importante per il futuro delle nostre società, in cui le culture si incontrano e si scontrano quotidianamente. Siamo consapevoli di trovarci di fronte ad un vero e proprio “segno dei tempi” (*Gaudium et spes* 4).

In effetti, espressioni come – e non a caso la lingua predominante è l’inglese - *cultural interpretation, reading with, reading from this place, through the eyes of another* ed altri simili richiamano ormai numerose pubblicazioni, danno il nome a progetti, simposi, nuove collane, ecc.¹. Negli ultimi decenni dunque si è fatta strada – pur se in modo non omogeneo – la convinzione che l’incontro del testo con i suoi lettori avviene sempre in un contesto, il quale condiziona tale incontro con le sue specifiche domande e attese. Oggi possiamo dire che da più parti si riconosce che contesti *diversi* portano a letture *diverse* dello stesso testo, ciascuna delle quali deve considerarsi *parziale*.

S’impone allora una domanda: Come fare perché la consapevolezza della parzialità della propria lettura non scada in un senso di relativismo? Come fare perché l’esperienza positiva di una lettura contestualizzata non nasconda in sé la delusione di dover rinunciare alla scoperta del vero significato, del significato valido per tutti, per ripiegare su di un significato vero solo per me, per il mio gruppo, per la mia cultura? Come fare?

È questa la domanda che guiderà la prima parte della mia comunicazione.

Nella seconda parte, invece, l’attenzione si sposterà sul secondo termine del binomio che dà il titolo al nostro tema, “Parola di Dio e culture”, dunque su *culture* e sulla necessità di riferirci ad una riflessione teologica di carattere fondamentale.

1)

Di fronte all’esperienza che la mia lettura non può che essere parziale, qual è la strada che mi permette di cogliere il valore positivo di tale *parzialità*?

¹ Mettendo per iscritto questa comunicazione ho ritenuto opportuno rinunciare alle note, tranne che in caso di citazioni. Per il resto rimandiamo alla bibliografia essenziale indicata in fondo.

Mi sembra che il movimento da privilegiare sia questo: mentre ci facciamo attenti alla diversità di ogni particolare contesto (culturale), è importante riportare continuamente l'attenzione al testo e ritornare sempre alla questione fondamentale: *che cos'è un testo?* Noi spesso diamo per scontata questa domanda e così dimentichiamo di tirarne tutte le conseguenze. Eppure le implicazioni che ne derivano hanno un'enorme portata.

Che cos'è un testo? Oggi sempre più si riconosce che il testo letterario, in genere, e il testo biblico, in particolare, viene incontro ai suoi lettori non come qualcosa di finito, di chiuso in se stesso, di pronto per l'uso, ma come un *sistema comunicativo* che incomincia a *funzionare* quando qualcuno incomincia a *leggere*: è il processo di lettura che attiva le *potenzialità di significato* presenti nel testo *per sempre nuovi eventi comunicativi*.

Questo vale per ogni testo e tanto più per il testo biblico. Esso infatti ci è dato come *testimonianza storica della stessa rivelazione di Dio*, la quale manifesta il suo fondamentale *carattere dialogico* proprio nell'essere accessibile a noi *nella forma di testo*, cioè di un sistema comunicativo che chiede la collaborazione del lettore. Una circostanza, le cui implicazioni sono estremamente ricche: "La consegna della manifestazione di Dio [...] alla forma scritta dell'attestazione e della comunicazione implica una fondamentale decisione sulla accessibilità di quella manifestazione anche a distanza del suo prodursi e anche per il non contemporaneo" e dunque manifesta la "qualità testimoniale della scrittura", come anche la sua destinazione universale². Siamo appena agli inizi nella scoperta di questi fondamentali implicazioni sottese alla concezione di testo.

È dunque a partire da una concezione comunicativa del testo – e in particolare nella richiesta di collaborazione che il testo rivolge al lettore – che scopriamo l'importanza del *contesto*, da non considerare solo come un'inevitabile condizionamento – dovuto al limite umano – o come un passaggio facoltativo – raccomandabile in nome di una sana preoccupazione pastorale – ma come un'*esigenza del testo*, una conseguenza naturale, che corrisponde cioè alla sua natura comunicativa, alla sua qualità di *evento che si realizza in situazione*.

E a partire da una concezione comunicativa del testo possiamo facilmente riconoscere il valore positivo della parzialità di ogni lettura. La ricchezza di un testo, infatti, è data da una potenzialità di significato che spalanca l'orizzonte su tutti i lettori possibili. In questo orizzonte *la parzialità di ogni lettura* non chiude in un particolarismo sterile, ma è *rimando* al tutto ed apre ad una appartenenza senza esclusioni.

Continuando nel tentativo di mettere in luce le implicazioni di una concezione comunicativa del testo per il nostro tema, dobbiamo sottolineare un secondo importante aspetto: il testo ha una sua *intrinseca valenza pragmatica*.

Qui ci aiuta decisamente, insieme ad altri, il pensiero di P. Ricoeur. La sua teoria del testo, infatti, conducendo oltre il dualismo tra metodo e verità, tra spiegazione e comprensione, è in grado di illuminare il nesso speciale che intercorre tra verità e testo biblico. La sua riflessione, sostenuta dalla nozione post-heideggeriana di *verità* (con la sua critica alla concezione della verità come *corrispondenza* e la difesa della verità come *manifestazione*), giunge a riconoscere nell'attività della lettura il duplice aspetto di *manifestazione* e *trasformazione*: "L'idea di verità, implicata nella teoria del testo, unisce l'aspetto fenomenologico di manifestazione e l'aspetto pratico di trasformazione, perché la verità non si manifesta se non facendo del suo riconoscimento la forma della sua manifestazione"³. *Manifestazione* e *trasformazione* dunque sono dimensioni dell'unica attività della lettura, allo stesso tempo estetica e pratica, narrativa ed etica – attività

² P.A. Sequeri, "La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo", in G. Angelini (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Fs. C.M. Martini, Milano 1998, 16.

³ A. Bertuletti, "Esegesi biblica e teologia sistematica", in G. Angelini (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Fs. C.M. Martini, Milano 1998, 156.

rifiguratrice, secondo la terminologia di P. Ricoeur, attività cioè che rifigura l'esperienza del lettore. Attraverso l'affermazione dell'inseparabilità di *manifestazione* e *trasformazione* comprendiamo il carattere intrinsecamente pragmatico dell'evento di comunicazione che si realizza nel processo di lettura. In altre parole, la forza pragmatica del testo non è qualcosa che si aggiunge al testo in un secondo momento o come un *optional*.

A partire dunque da una concezione comunicativa del testo, viene in risalto il fatto che ogni processo di lettura *non solo è condizionato* dal contesto in cui esso avviene, ma *espone tale contesto alla possibilità di cambiare*. Ecco l'implicazione che ne deriva per il nostro tema e che impedisce di considerare i diversi contesti come delle entità rigide che guidano la lettura.

E P. Ricoeur – lo sappiamo – sottolinea, insieme alla somiglianza, la *distanza*, l'alterità del testo come condizione indispensabile perché l'esperienza della lettura sia feconda. A partire da questa osservazione di carattere fondamentale possiamo prendere coscienza di come ogni lontananza e in particolare ogni *lontananza culturale* – quella stessa dei testi biblici, come quella di ogni possibile contesto di lettura – non è tanto un ostacolo da superare, quanto la condizione di possibilità per una comunicazione feconda.

Tentando di tradurre questi principi di carattere fondamentale in quell'interrogativo semplice che potrebbe diventare il punto di partenza per un gruppo biblico, direi: non si tratta di chiederci soltanto “cosa dice a me, cosa dice a noi il testo biblico?” ma soprattutto “cosa dice *di me? di noi?*”. Si tratta cioè di partire dalla consapevolezza che il testo parla di noi, che siamo inclusi nel testo e che lo siamo in due modi, quello della *vicinanza* – per cui ci sentiamo profondamente compresi – e quello della *distanza* – per cui ci sentiamo chiamati a cambiare, per diventare sempre di più quelli che siamo secondo il progetto eterno di Dio. Sì, non solo chiamati, ma chiamati da una Parola efficace, che ha in sé la forza di trasformarci.

II)

“Parola di Dio e culture”. Entriamo nella seconda parte di questa comunicazione e ci spostiamo sul versante *culture*, senza perdere di vista il fatto che la Parola di Dio è parola rivolta all'uomo, alla persona e non alla cultura: allo stesso modo, sono le persone che si coinvolgono nel processo di lettura e non le culture.

Riconoscendo che c'è ancora tanta strada da fare ma anche che, d'altra parte, passi decisi sono stati già intrapresi – anche nell'ambito degli studi biblici – per la valorizzazione dei diversi contesti culturali e, in particolare, di quelli più marginalizzati, ci possiamo chiedere: Cosa manca? Cosa manca perché questo binomio possa portare tutto il suo frutto?

Credo sia indispensabile coniugare il percorso di valorizzazione dei diversi contesti culturali con una *riflessione teologica fondamentale* riguardo la realtà della cultura e delle culture, per evitare di ritrovarci nel vicolo cieco della rivendicazione, delle polarizzazioni, della concorrenza o – nel migliore dei casi – della reciproca tolleranza e soprattutto di strumentalizzare sia il testo biblico come la persona.

A questo proposito mi sembra particolarmente feconda la ricerca che attinge alla tradizione teologica ortodossa e spec. al pensiero di autori come P. Florenskij e V. Solov'ëv.

In sintesi: a partire da una visione della persona come quell'essere che si realizza pienamente proprio nel riconoscimento dell'altro, deriva una visione della cultura che ha come valore fondante l'amore, cioè l'apertura all'altro. Infatti, intesa nel suo senso più

ampio, come insieme dei significati e dei valori condivisi da un gruppo allo scopo di comunicare, una cultura nasce e cresce proprio come esigenza di comunicazione con l'altro.

Ne deriva che una cultura è viva proprio nella misura in cui è capace di morire, cioè di rinunciare alle proprie elaborazioni per la comunione, per il riconoscimento dell'altro: "L'evento cultura, come evento che parte dalla verità dell'uomo, ha in sé questo dinamismo dell'amore capace di accogliere l'altro, di rinunciare alla propria mentalità, ai propri gesti, ai propri segni se questi non riescono più ad essere utili alla comunicazione con l'altro e a servire per il riconoscimento dell'altro"⁴. Ciò che per amore sa morire, infatti, riceve una vita che non muore più. È la Pasqua, dunque, il segreto di una cultura riuscita, la chiave per ogni dialogo interculturale, anche per quello dei lettori del testo biblico.

Anche la mia comunicazione, certamente, risente del contesto in cui è stata preparata, in cui vivo: un contesto scalabriniano, migratorio, un contesto in cui è quotidiana l'esperienza dell'incontro e dello scontro tra le culture. E le migrazioni – là dove si accetta la sfida dell'incontro con il diverso – possono essere il luogo in cui si moltiplicano le occasioni per questo esercizio *pasquale* di morte/vita, l'unico che fa del dialogo interculturale una strada promettente.

E come non aprire a questo punto la Bibbia? La pagina è quella di Atti 10, là dove Pietro, nell'incontro con Cornelio, è alle prese con una esperienza veramente nuova per lui, una vera e propria sfida alla sua cultura. E Pietro prende la parola e dice: "In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone..." (At 10,34). È questo il momento – tutto verticale – in cui può incominciare il dialogo interculturale vero.

Bibliografia essenziale

BERTULETTI, A., "Esegesi biblica e teologia sistematica", in G. Angelini (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Fs. C.M. Martini, Milano 1998, 133-157.

FUMAGALLI, A., *Gesù Crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*, Europäische Hochschulschriften XXIII/707, Frankfurt a.M. 2000 (I. Le coordinate metodologiche, 19-62).

GRILLI, M. – DORMEYER, D., *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su istancia comunicativa*, Evangelio y cultura. Monografías 2, Estella (Navarra) 2004 (ed. ted.: 2004).

HUNING, R., "Die eine Heilige Schrift und die vielen Leser und Lektüren. Ein Literaturüberblick", in S. Joneleit-Oesch – M. Neubert (ed.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie und Praxis*, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 72, Frankfurt a.M. 2002, 260-276 (Bibl.!).

HUNING, R., *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre. Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters*, Stuttgarter Biblische Beiträge 54, Stuttgart 2005 (III.2 Auf dem Weg zu einer Theorie interkultureller Bibellektüre: Die interkulturelle Hermeneutik von Hans de Wit im Projekt "Through the eyes of another", 352-376).

KOSCH, D., "Kontextuelle Bibellektüren", *Bibel und Kirche* 52 (1997) 54-62 (Bibl.!).

⁴ M.I. Rupnik, *Dire l'uomo*, I: *Persona cultura della Pasqua*, Roma 1996, 267.

MORA PAZ, C. – GRILLI, M. – DILLMANN, R., *Lectura pragmalínguística de la Biblia. Teoría y aplicación*, Evangelio y cultura. Monografías 1, Estella (Navarra) 1999 (ed. ted.: 2002).

RICOEUR, P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Studi Biblici 43, Brescia 1977, 1983².

RICOEUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herménetique*, II, Paris 1986, 101-117 (ed. it.: 1994, 97-113).

RUPNIK, M.I., "Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa", in J. López-Gay (ed.), *La missione della Chiesa nel mondo di oggi*, Roma 1994, 47-60.

RUPNIK, M.I., *Dire l'uomo, I: Persona cultura della Pasqua*, Roma 1996.

SCHMUTTERMAYR, G., "Der Leser als 'Mitarbeiter' des Wortes. Rezeptionsästhetische Perspektive und Inspirationstheologie", in G. Schmuttermayr *et al.* (ed.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*, Fs. J. Ratzinger, Regensburg 1997, 25-62.

SEQUERI, P.A., "La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo", in G. Angelini (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Fs. C.M. Martini, Milano 1998, 3-27.

VIGNOLO, R., "Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)*", in G. Angelini (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia*, Fs. C.M. Martini, Milano 1998, 29-97.